

『大品般若經』に見られる菩薩の無我

―特に智慧の問題をめぐって―

真 田 康 道

(一) はじめに

『大品般若經』や『小品般若經』に説かれる中心テーマは、菩薩が菩薩道をどの様に修すれば、仏の位に到ることが可能であるかという、菩薩の物語である。このことは、むしろ大方の大乗經典に共通する事実であるが、「大品」や「小品」における菩薩道は、般若ハラミツを修習し、一切法が空性なることを観じて、究極的には仏の智慧を獲得することを強調するところに、この經典の独自性があると云える。無我の思想は、通仏教的命題であるが、初期大乘仏教の無我を考察する場合、これらの菩薩の實踐道が無視することはできない。この論文においては、『大品般若經』の菩薩道の中に見られる無我について、一応成立的問題を離れて、思想的観点から論じてみたい。

ところで、菩薩の實踐道には二面性が存在する。すなわち、空と慈悲の二面性である。菩薩はこの両面を同時に実践し得て、はじめて偉大なる菩薩（菩薩大士）と呼ばれるようになる。「度空品」に次の如く述べている、

須菩提、菩薩摩訶薩は、二法を成就す（る故に）魔壊すること能わず。何等をか二とす。一切法空を觀ずると、

『大品般若經』に見られる菩薩の無我

一切衆生を捨てざるとなり。須菩提、菩薩此の二法を成就し、魔壞すること能わす。^①

惡魔の誘惑に負けない菩薩の不動の道（眞実法）は、「一切法空を觀する」ことと、「一切衆生を捨てざる」慈悲の二面を具することであるとす。『智度論』は、この箇所を注釈して、菩薩の空と慈悲の二つは、あたかも、月（夜）と太陽（昼）の關係の様なもので、日月（すなわち昼と夜）が調和してあるからこそ、万物は光沢を生じ（万物潤生）、成熟すること（万物成熟）があり得るのである。どちらか一方が欠けても、万物には、生命の生育も実りもない死の世界（万物濕壞、万物焦爛）となると云う。このような例えを引いたあと、空智と慈悲の關係を次の如く説明している。

菩薩も亦是の如し、二道あり、一には悲、二には空なり。悲心は衆生を憐愍し、誓願して度せんと欲す。空心来れば則ち憐愍心を滅す。若し但憐愍心のみ有りて智慧無くば、則ち心没在して衆生無く、而して衆生は顛倒の中に有らん。若し但空心のみ有らば、憐愍して衆生を度する心を捨て、則ち断滅の中に墮せん。是の故に、仏は二事を説いて兼ね用いたまえり。一切空を觀ずると雖も、而も衆生を捨てず。衆生を憐愍すと雖も、一切空を捨てず。一切法の空を觀するも、空も亦空に著せず。一切法の空を觀するも、空も亦空に著せず。是の故に、衆生を憐愍するも妨げず。憐愍の衆生を觀するも而も空を妨げず。空を行ずと雖も、亦空想を取らず、故に憐愍の心を妨げざるなり、日月の相須^{（あひま）}つが如し。^②

『智度論』の場合、菩薩にとって必須の要件は、空と慈悲の二つを兼ね備えることであると為しているが、この場合における空は、「空を行ずと雖ども空想を取らず……」と述べているように、菩薩の無執着な態度を意味するわけであるが、同時に智慧をも意味している、すなわち「若し但憐愍心のみ有りて智慧無くば、云々」とするこの智慧は、明らかに、空を指している。従って、菩薩の無執着な態度の背景に、一切法は空であると觀する智慧が予

想される。「小品」においては、「一切法空を觀ずる」と叙述していることから、首肯し得る。菩薩は慈悲心のみ有するのであれば、衆生を救済する手段を持たず、空智のみであれば、自利行に随してしまふ。ところで、仏は二つの徳を兼ね備えている。すなわち、「一切空を觀ずと雖ども、而も衆生を捨てず。衆生を憐愍すと雖ども一切空を捨てず」と云う二徳である。しかも、この二徳は、「是の故に憐愍を行ずと雖ども而も空を妨げず。空を行ずと雖ども、亦空相を取らず、故に憐愍の心を妨げざるなり、日月の相須が如し」と云われるような一如となるべき徳である。菩薩も、空と悲とが一如となるべき仏の徳——それは究極的に智慧の相に外ならない——を修習せねばならないと解説している。

大乘の無我説は、煩惱を滅して人無我を得、さらに人無我より一切法の空性を觀じて法無我を得ることを主張する。この法無我の成就によつて、この時完全な無我が成就されると考えられている。菩薩の実踐道についても、無我説の立場から眺めると、「人無我↓法無我」に致る過程が、まさしく菩薩の実踐道であると云える。しかも、菩薩は、ただ二無我を成就するのではなく、常に一方で慈悲の念に支えられた衆生救済という利他行の精神を忘れてはならない。先の引用文の例の如く、空と悲の二面性を兼ねそなえること、そして、両者が、一如となるべき智慧の修得こそ菩薩の大目標であり、その智慧を菩薩が修得したとき、菩薩の自由自在な無我の実踐が可能となると云える。

以上のような構想のもとに『大品般若經』における菩薩の実踐道に見られる無我について、特に智慧の立場から考察したい。

(二) 般若ハラミツと無我

先ず、無我と關係する菩薩の智慧として、菩薩の四念処觀がある。四念処（四念住）とは、いわゆる、身念処（肉体の不淨）、受念処（感覺の苦）、心念処（心の無常）、法念処（法の無我）を觀する四種の觀法である。「広乗品」に菩薩が四念処を實踐することによって、無執着（除世間貧憂）を修得することを述べている。この中、法念処の説明として次の如く説明している。

復次に須菩提、菩薩摩訶薩、身の四大を觀ず。是の念を作す。「身中に地大・水大・火大・風大有り。」譬えば屠牛師、若くは屠牛師の弟子の刀を以て、牛を殺し、分つて四分と作す。四分を作し已りて若しくは立ち、若しくは坐し、此の四分を觀するが如し。菩薩摩訶薩も亦是の如く、般若波羅蜜を行ずる時、種種身の四大、地大、水大、火大、風大を觀ず。是の如く須菩提、菩薩摩訶薩内身中に循身觀をなす。不可得を以ての故に。

『智度論』卷第四十八は、この箇所を釈して、「牛」は菩薩の身体、「屠殺者」は菩薩に、「刀」は智慧、「牛の命を奪ふこと」は、菩薩の身体を（智慧によって）分解すること、「四分」とは四大であると為している。^④すなわち菩薩が、四念処を觀察するとき、智慧によって、自己の身体は、すべて四大の仮和合であつて、一個の实体として存在するのではない。それ故に「我」は存在せず不可得であると觀することである。しかし、四念処觀は、すでに原始仏教乃至アビダルマ仏教に説かれている觀法である。したがつて、四念処觀のみにとどまるならば、その無我説は、煩惱を斷ずることを目標とする、いわゆる析空觀に終つてしまうことであらう。そこには、大乘の無我説はない。「大品」においては、我は存在しないとする人無我説の外に、諸法は世俗的に「仮」として無我であり（世俗的法無我）、さらに勝義としても畢竟無我であること（勝義的法無我）、すなわち、諸法が空性であることを

標榜している。^⑤この様に、法無我は、究極的に空性と同一であるとする「大品」の立場においては、先の四念処觀を實踐して得られる智慧によって、あたかも、屠殺師が鋭利な刀で牛を部分に切り分けるように、菩薩の身体を四大の構成要素に分解して、私の身体は不可得であると瞑想したとしても、菩薩は未だ究極的無我には到らないであろう。菩薩が畢竟無我を成就するためには、身体を構成要素に分解する智慧の外に、別の智慧が必要である。それ故に、經典は、「菩薩摩訶薩も亦是の如く、般若波羅蜜を行ずる時、種種身の四大（すなわち）地大・水大・火大・風大を觀ず」と、菩薩が般若ハラミツを行ずる必要性を述べている。この般若ハラミツこそ、後述する如く空性に致らしめる智慧であり、菩薩をして畢竟法無我を成就せしめる智慧である。したがって、般若ハラミツは、無我と如何様に係わるかについて考察してみる必要がある。

さて般若ハラミツ (prajāpāramitā) は、「大品」を代表する智慧であるが、菩薩とこの智慧との関係は、經典中には常に次の様な表現形式によって表わされている。「菩薩は般若ハラミツを行ず。」「菩薩は般若ハラミツを修する。」「菩薩は般若ハラミツを學す。」「菩薩は般若ハラミツを習する。」「菩薩は、般若ハラミツ中に住する。」などである。このことから般若ハラミツは、菩薩の實踐的智慧であることが知られる。第二に「仏母品」に「是の深般若波羅蜜は、能く諸仏を生じ、能く諸仏に一切智を与え、能く世間の相を示す」^⑥とあり、「問相品」に「般若波羅蜜は諸仏の母なり」^⑦と述べている通り、この智慧は、諸仏に「一切智」と「能く世間の相を示す智慧（方便の智慧）」を与え、諸菩薩から仏を生ぜしめる智慧である。第三の特徴として、般若ハラミツの本質は「法称品」に、

般若波羅蜜は二法の相を行ぜざる故に、不二の法相、是れ般若波羅蜜なり。^⑧

とある通り、不二相をその本質とする。この般若ハラミツの「不二相」という表現は、他に様ざまな表現が用いられている。例えば、「不可得」「不作分別」「不念」「不受」「不見」「不著」「無所得」「無相」「無辺」「無量」「無自

性」「不可思議性」「能與光明」「能照一切法」「除闇冥」「遠離此彼岸」等実に様々であるが、前述した通り般若ハラミツの本質は、生と滅、有と無、一と多等の分別を超える不二の智慧と云えるのであらう。例えば「三仮品」に般若ハラミツの不二智について次の如く述べている。

何を以ての故に菩薩摩訶薩般若波羅蜜を行ず。般若波羅蜜の字、菩薩、菩薩の字、有為性の中に亦見ず、無為性の中にも亦見ず。菩薩摩訶薩般若波羅蜜を行ずるに、是の法皆分別を作さず。是の菩薩般若波羅蜜を行じ、不壞法の中に住し、四念処を修する時、般若波羅蜜を見ず、般若波羅蜜の字を見ず。菩薩を見ず。菩薩の字を見ず、乃至十八不共法を修する時、般若波羅蜜を見ず、般若波羅蜜の字を見ず、菩薩を見ず、菩薩の字を見ず、菩薩摩訶薩是の如く般若波羅蜜を行ずる時、但だ諸法実相を知る。諸法実相とは無垢無淨なり。^⑤

不二智とは、「分別を作さざること」であり「般若波羅蜜を見ず、般若波羅蜜の字を見ず、菩薩を見ず、菩薩の字を見ず」という一切を否定する行為である。唯一肯定され得るものは、菩薩が不壞法の中に住し、四念処を修する時「諸法実相を知る」という形式のみである。従つて、不二智が対象とするのは唯、諸法実相のみである。

般若ハラミツは、この様な特徴を有するが、般若ハラミツと無我について「習応品」に次の如く述べている、

舍利弗、我の但だ字有るが如く、一切我常に不可得なり、衆生の如く寿者・命者・生者・養育・衆数・人者・作者・使作者・起者・受者・使受者・知者・見者、是の一切不可得なり、不可得空の故に但だ名字を以て説くのみ。菩薩摩訶薩も亦是の如く般若波羅蜜を行じ、我を見ず、衆生を見ず、乃至知者・見者を見ず、所説の名字も亦見るべからず、菩薩摩訶薩是の如く般若波羅蜜を行ずることを作せば、仏の智慧を除き一切声聞辟支仏の上に過ぎたり、不可得空を用つての故に。所以は何ん。是れ菩薩摩訶薩諸の名字の所著する処亦不可得の故に。舍利弗、菩薩摩訶薩能く是の如く行ずるを般若波羅蜜を行ずと為す。譬えば、閻浮提に満つる竹葦甘蔗麻

叢林の如くにして、智慧、舍利弗目連等の如くならんに、菩薩般若波羅蜜を行ずるの智慧に比せんと欲せば、百分の一に乃ばず、千分百千億分乃至算數譬喩の及ぶ能わざるなり。^⑧

引用文の始めの部分において、すなわち、「我の但だ字有るが如く、一切我常に不可得なり」以下、壽者・命者・生者乃至知者・見者において、それらは一切不可得なりと、あらゆる表現可能な主体を否定している。これらの主体の中、壽者・命者・生者・養育・衆數・人者などは、アビダルマや外教哲学における學說を指摘しているのかもしれないが、ともあれ、「我」の否定とその他すべての主体を否定し、それらが、不可得空であると認識することが、菩薩にとつての般若波羅蜜の実踐に外ならない。主体が「一切不可得」であること、あるいは、「我を見ず衆生を見ず、乃至知者見者を見ず」と云う表現は、般若ハラミツが不二の智慧であることを如実に示すものである。この不二智を特質とする般若ハラミツによつて、菩薩は、衆縁和合する假設としての無我、いわゆる世俗的無我から究極的無我乃至勝義的無我を成就し得るのである。^⑨この場合勝義的無我とは、空と同一味の境界を云う。もし菩薩が、諸法の衆縁和合して現わし出される假説としての無我（世俗的無我）を認識する智慧にとどまるならば、それはアビダルマの主張する無我説となる。菩薩は、假説無我から不二智、すなわち般若ハラミツによつて畢竟無我到達し得るからこそ、般若ハラミツの智慧は、仏智に通ずる唯一の手段（仏母）であり、それ故に声聞辟支仏の智慧に優れるのであると、「大品」は繰り返し主張する。

以上の如く、不二智を本質とする般若ハラミツは、菩薩として假説無我（世俗的無我）から畢竟無我（勝義的無我）へと至らしめる作用を有している。「六喻品」において、菩薩が般若ハラミツを行ずることによつて、最初は一切法を相対的で、無常なる世俗的法として認識し、次第にその法を無分別化して行き、ついに空・諸法実相である勝義的法へと至る様子を詳しく説いている。^⑩この様な般若ハラミツの世俗的法から勝義的法へ至らしめる働

き——それは般若ハラミツの無分別化の作用、不二智の働きに外ならない——を、「大品」では、此彼岸を遠離するは、是れ般若波羅蜜の相なり。是の人此岸を知らず、彼岸を知らず云々^⑧〔譬喻品〕五十

一)

という「遠離」の作用として表現したり、あるいは、般若ハラミツの語義的解釈として、

第一義を得て一切法を度し、彼岸に到る、是の義を用^{もつ}ての故に般若波羅蜜と名づく^⑩〔三慧品〕七十〕
勝義の智慧（第一義）によって「一切法を度すこと」、彼岸に到らしめることであると表現している。

般若ハラミツの不二智の働きによって菩薩は一切法に対して分別の相と執着心を遠離し、彼岸に到る。このことは菩薩にとつて、無我の成就でもある。ところで、般若ハラミツは、「方便」と密接な関係を有する。両者の関係は、容易に論じつくすことのできない深い意味を有するものであるが、両者の一般的解釈としては、「畢竟空に悟入するのが般若であり、畢竟空より出でて有の世界にはたらくのが方便である^⑪」と平井俊栄博士が指摘されているような関係である。この意味を無我とのかかわりの中で考察してみると、最も端的に菩薩の無我の実践中に、般若ハラミツの不二相と方便の働きを表現しているのは、「無生品」における、いわゆる菩薩の「三分清浄なる布施波羅蜜行」においてである。

云何が出世間檀那波羅蜜と名づくるや。謂ゆる三分清浄なり。何等をか三となす。菩薩摩訶薩の布施する時、我れ得べからず、受者得べからず、施物得べからず、亦報を望まず。是れを菩薩摩訶薩の三分清浄檀那波羅蜜と名づく。復次に舍利弗、菩薩摩訶薩の布施する時、一切衆生に施与するも、衆生も亦得べからず。此の布施を以て、阿耨多羅三藐三菩提に廻向するも、乃至微細の法相をも見ず。舍利弗、是れを出世間檀那波羅蜜と名づく。何を以ての故に名づけて出世間と為すや。世間の中に於て、能く動き能く出づ、是の故に出世間檀那波

羅蜜と名づく。^⑩

菩薩は、「我」と「受者」と「施物」を分別せず、しかも布施に対する「報酬」も期待しないところに、無分別を持って、しかも清浄な布施の行を實踐することが、「三分清浄布施ハラミツ」(三分清浄檀那波羅蜜)であり「出世間布施ハラミツ」(出世間檀那波羅蜜)である。この場合、菩薩にとって、我と受者と施物に対する分別心を否定し、その報酬に対する執着を排除しようとする「否定の作用」と、我と受者と施物が、清浄な布施の行為によって、それぞれが光沢ある存在として「活かされようとする作用」の両面が存在する。前者が般若ハラミツにおける不二相の働きであり、後者が善巧方便の働きである。この両作用について、經典では「世間の中に於て、能く動き能く出す。」と説明している。さらにこの「能動」と「能出」について、『大智度論』卷第五十三では、

動とは柔順忍なり。出とは無生法忍なり。声聞法の中の動きは学人にして、出とは無学なり。^⑪

と解説している。すなわち、「能動」とは柔順忍であり、声聞乗の学人(「有学道、四向三果」)の位にある智慧に対して名づけられ、「能出」とは、無学(「阿羅漢」)の位における智慧に対して名づけられている。この様であるから『大智度論』の注釈に従えば、能動よりも能出の方が、修行段階におけるより高位の智慧から発するところの働きであることが知られる。^⑫しかし、今の場合、清浄な布施行が行ぜられるのであるから、「能動」とは、方便智慧によって、「畢竟空より出でて有の世界」への働きかけであることを指し、他方「能出」は、般若ハラミツによって、畢竟空に悟入する、不二相の働き掛けとしての側面を指すと解する方が妥当のように思われる。出世間布施ハラミツ行が成立し、そこに、布施者である我と受者と施物が清浄性を有するのは、般若ハラミツの智慧によって無分別智が働く「能出」の面と、布施行の徳がよく活かされる「能動」の働き、すなわち方便智慧の働きの両面があるからである。『大品般若』における菩薩の無我は、この様な、互いに矛盾する二つの面が、菩薩の主体の中で自

己同一化されることであるだろう。般若ハラミツと無我とは、以上の様な関係が存在するのである。

(三) 道種智と無我

『大品』において、般若ハラミツに次ぐ重要な智慧は、三智、すなわち一切智 (sarva-jñātā)、道種智 (mārga-kā-jñātā)、一切種智 (sarvākā-jñātā) の三つの智慧である。「小品」には、一切智のみを説いて、三智は存在しなくて、「大品」に到って始めて現われるが、何故に「大品」に現われるようになったのかという問題については、次の機会に譲るとして、ここでは、これらの智慧が、如何様に無我とかかわりを有するかについて考察する。三智についての説明は、「三慧品」と『智度論』の解説部分からまとめてみると、以下の如くである。

〔1〕 一切智 (または、薩婆若、sarvajñātā)

① 声聞辟支仏の具足する智慧である (『三慧品』)

② 一切の内外の法における全体を能く直観する智慧である。^{②)} (『三慧品』)

③ 声聞辟支仏の具足する一切智によつては、煩惱の断は得られるが、未だ煩惱の習氣の断は得られない。^{③)} (『三慧品』)

慧品)

〔2〕 道種智 (mārgakā-jñātā)

① 菩薩の具足する智慧である (『三慧品』)。道種智を修して、最終的には、仏智の一切種智を具足する。^{④)} (『編

学品』)

② この智慧は、(i) 人天中に福德を植える道 (ii) 声聞辟支仏の道 (三十七道品) (iii) 菩薩の道 (三十七道品及び六ハラミツ) (iv) 仏道 (十力四無所畏四無礙智十八不共法大慈大悲) これら人天、声聞緣覺、菩薩、仏におけるす

すべての修行道をことごとく知る智慧である（「徧学品」『大智度論』卷第八十四）

③菩薩は、深く衆生の機根を理解して（入衆生深心相）道種智を以って教化し、仏国土を浄める。しかし、菩薩は、教化衆生、淨仏国土を為すも、この利他行を完全に成就するまでは、自ら涅槃に入ることがない。

（「徧学品」及び『大智度論』卷第八十四）

④この智慧は声聞縁覚が具足した一切智と同様に、煩惱を断じても未だ煩惱の習気は、断じていない。（「三慧品」）

⑤しかし、道種智は、無生法忍を具足しているから、声聞辟支仏の智慧に勝れている。（「六喻品」）

〔3〕 一切種智（sarvākāra-jñātā）

①この智慧は、一相であり一切法における寂滅の相を本質とする（「三慧品」）すなわち、不二智の完成した智慧である。

②この不二智から立ち返って、仏が一々の法の特殊相を言語表示を用いて自在に説くことを可能にせしめる智慧である（「三慧品」）。『智度論』によれば、法の別相を知る智慧であって、一切智が法の総相を知る智慧であることに对此されている。

③前の二智は、煩惱の断のみであるが、この智は、煩惱の断の外に、習気の断が得られる。（「三慧品」）三智についての概略は、以上の如くである。この中、一切智について①の②で述べた通り「三慧品」では、この智慧は、声聞乗の智慧に配されているが、「習応品」によれば、

仏は即ち是れ薩婆若、薩婆若は即ち是れ仏、菩提は即ち是れ薩婆若、薩婆若は即ち是れ菩提なればなり。

とあるように、仏と一切智（＝薩婆若）とさとり（＝菩提）とが同等に扱われている。声聞、縁覚の一切智と仏の

一切智との間には、当然差異が存在するはずであるが、両者の相違について、經典は格別強調していない。一方、三智について述べる箇所では、声聞緣覺の一切智と、仏の一切種智の相違について明確に述べている。^⑥この事實は、「小品」から「大品」に増広される過程において「小品」の一切智の叙述を、そのまま継承している箇所——声聞緣覺の一切智と仏の一切智を述べている箇所——と、新たに三智について付加された部分——すなわち、声聞緣覺の智慧は一切智に、仏の智慧は一切種智に配して、両者の相違点を強調している部分——の智慧に関する二種の相い矛盾する叙述部分がある、その事實は、「般若經」の智慧の發展過程をそのまま物語るものかも知れない。ともあれ、「大品」における菩薩の智慧と仏の智慧の關係について、考察して見ると、まず、般若ハラミツと一切智の關係について、「遣異品」に、

諸仏の一切智は皆般若波羅蜜中より生じ、般若波羅蜜は一切智に異ならず、一切智は般若波羅蜜に異ならず、般若波羅蜜と一切智とは二ならず別ならず。^⑦

あるいは、「行相品」に、

仏舍利弗に告げ給わく、若し菩薩摩訶薩般若波羅蜜を学する時、般若波羅蜜を見ず。舍利弗、菩薩摩訶薩はの如く般若波羅蜜を学せば、薩婆若（＝一切智）を得、不可得を以ての故に。^⑧

以上の二つの例より見るに、一切智（＝薩婆若）は般若ハラミツを学すことによって得られる不二智である。一方、道種智と一切種智の關係は、「徧學品」によると、

道種智を以て菩薩位に入り、菩薩位に入り已って一切種智を以て一切煩惱を斷ず。^⑨

と云う如き、菩薩は、まず道種智を修し、道種智を完全に修し終って一切種智を得る。また、後述する如く、道種智は、菩薩の利他行の方便智でもある。「大品」における三智に関して概観して来たが、つぎに三智と無我について考

察するならば、まず声聞辟支仏の智慧と無我の關係は次のごとき關係が得られる。すなわち①—③から声聞辟支仏の無我は、煩惱の断は得られるが、未だその習氣を断じていない段階における無我の成就である。また、菩薩と對比してみるに、菩薩は無生法忍の成就が認められ、それ故に声聞辟支仏の智慧に勝れる(②—⑤)と述べているのであるから、声聞辟支仏の無我は、菩薩の無我よりもまた、一段低位の無我の成就とされるのである。一方仏のそれは、完全円満な一切智と一切種智の成就が見られ、それに伴って、煩惱の断と、その習氣の断の成就が得られる完全なる無我の成就である。もっと具体的に述べるならば、声聞辟支仏は、煩惱を滅して心解脱が得られても、習氣が残存する故に、輪廻・業の世界の中に身をさすらう聖者の無我である。これに対して仏にとっての無我は、もはや煩惱の滅と習氣の滅尽によって、業の滅すなわち身体も滅した、完全円満なる智慧の作用のみが存在する無我のすがたである。従って、仏の無我の成就是、業から智慧へと全ったく質的転換がなされるところの無我でなければならぬであろう。

さて、次に菩薩の道種智と無我に関しては、如何様であろうか、前述のごとく、阿羅漢や仏の智慧に対比して、道種智の特徴は、前述の③の如く、煩惱の断の成就がある点で、声聞緣覺の智慧と共通しているが、菩薩は、無生法忍を具足している点で声聞緣覺の智慧に勝れている。しかし、未だ煩惱の習氣を断じていない点で仏の智慧に劣るものであった。もう少し道種智について詳しく考察してみると、『大智度論』卷第二十七において、人天道、声聞道、菩薩道、仏道における修行道を詳しく述べた後、

是の如きの無量の道門あり。是の諸の道を知り、ことごと尽く知り遍ねく知る。是れ道種慧(＝道種智)と為す。^⑧

と、「道種智」を定義づけている。それでは何故、無量の道門を^{ことごと}尽く知り、遍ねく知る必要があるのだろうか、その理由を幾つか挙げてみると、まず、「徧学品」には、次の如く述べている。

菩薩は、是の道種智を學し已って衆生の深心相に入り、入り已って衆生の心に随つて如応に說法し、言う所處すゐなしからず。何を以ての故に。是の菩薩摩訶薩は善く衆生の根相を知り、一切衆生の心心數法、生死所趣を知ればなり。^⑧

道種智を學ぶ目的は、衆生への說法活動を巧みに行なう為であり、その為は無量の法門と一切衆生の器根を把握する必要がある。あるいは、「實際品」には、次の如く叙述する。

菩薩摩訶薩は、是の性空般若波羅蜜を行じて、衆生の衆生相に著するを拔出せんと欲するが為の故に道種智を求む。道種智を求むる時に偏く一切道、若しくは声聞道、若しくは辟支仏道、若しくは菩薩道を行ず。是の菩薩は一切道を具足し、衆生を邪想の著より拔出し、仏国土を淨め已って其の壽命に随つて阿耨多羅三藐三菩提を得。^⑨

一切法が本來性として空であることを知らしめる般若ハラミツによつて、衆生を邪しき想いへの執着から拔出し、仏国土を淨めるのであるが、般若ハラミツを巧みに行なうためには、衆生の心を把握する必要がある。さらに『大智度論』卷第八十四には、次の如く解説する。

須菩提問う。何を以てか道種智を菩薩の事と為すやと。仏答えたまわく。菩薩は応に一切の道を具足し、是の道を以て衆生を化すべし。是の道を出入すと雖ども、未だ衆生を教化し、仏国土を淨めざれば、而も証を取らず、是の事を具足し已って、然る後道場に坐して乃ち証を取る。^⑩

結局、道種智は、衆生を教化し、仏国土を淨める為のすなわち利他行實踐の爲の方便智であるが、それはまた、その利他行自身を完成する段階における智慧でもある。その理由は、菩薩が、未だ習氣の断を具足していないために、菩薩の活動は、有為の世界に限定されるからである。それでは、道種智を獲得することのできる菩薩は、如何様な

位にある菩薩かと云えば、「六喻品」によれば、次の如く述べている。

是の如く須菩提、是の菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行ずる時、能く無相尸羅波羅蜜を具足して、而して菩薩位に入り、菩薩位に入り已って無生法忍を得、道種智を行じて報得の五神通を得、五百陀羅尼門に住して四無礙智を得、一仏国より一仏国に至りて諸仏を供養し、衆生を成就し、仏国土を淨む、五道の中に入ると雖ども生死の業報染汚すること能わす。^④

戒ハラミツ（尸羅波羅蜜）を修して、ある段階まで至った菩薩は、「菩薩位」に入り、「無生法忍」を具足し、諸の修行道を学習して得られた「道種智」を行じ、さらに道種智の具足の果報として得られた「五神通」の力などによって、淨仏国土成就衆生の利他行を実践する。さらに「不退品」によると

是の阿惟越致の菩薩、是の自性空の法を以て菩薩位に入り、無生法忍を得る。^⑤

また『智度論』卷第二十七によると、

問うて曰く、何等か是れ阿鞞跋致地なりや。答えて曰く。若し菩薩は、能く一切法の不生不滅、不生、不不滅、不共、非不共を觀じ、是の如く諸法を觀じて、三界に於て脱することを得、空を以てせず、非空を以てせず、一心に十方諸仏の用いたまう所の実相の智慧を信忍して、能く壞する〔者〕なく、能く動ずる者なし。是れを無生法と名づく。無生忍法は即ち是れ阿鞞跋致地なり。復次に、菩薩位に入れば、是れ阿鞞跋致地なり。声聞辟支仏を過ぐるも、亦阿鞞跋致地と名づく。復次に、阿鞞跋致地に住すれば、世世に常に果報を得、神通を失わず、退ぜざるなり。若し菩薩此の二法を得れば、諸法実相を得と雖ども、而も大悲を以て一切衆生を捨てず。^④

ここでは、「無生法忍の菩薩」「菩薩位に入った菩薩」、「不退転位（＝阿鞞跋致地）の菩薩」「神通力具足の菩薩」「大悲心を以て衆生を救済する菩薩」は同等であると述べられている。

この様に、道種智、菩薩位、不退転位、無生法忍、五神通、利他行實踐（淨仏国土や衆生教化）などの修得は、菩薩道を実践する過程において重要な資格になるように、これらの資格は、菩薩がある一定の段階に至った時点で、ほぼ同時に得られるものでもある。『智度論』卷二十八によると、次の様な叙述がある。

菩薩は法位に入り、阿鞞跋致地に住し、最後の肉身尽きて、法性生身を得。諸の煩惱を断ずと雖ども、煩惱の習の因縁あるが故に、法性生身を受く、三界の生には非ざるなり。^⑤

「大品」には、菩薩の法身（＝法性生身）についての叙述は見受けられないが、『智度論』によれば、不退の菩薩は、肉身の菩薩から、法身の菩薩に変身することであるという。このことは、現実の菩薩から、理想の菩薩への転換であると云えるであろう。前の引用文は、菩薩の五神通に関する解説である。従って、神通力を獲得した菩薩は、菩薩位に入り、不退の位にあり、肉身の菩薩から法身の菩薩に身を変える。しかし、諸煩惱の断があると云えども、煩惱の習気を未だ断っていないから、般涅槃せずして、衆生を教化し仏国土を淨める活動に専念するのである。ところでこの様な、現実の菩薩（肉身の菩薩）から理想の菩薩（法身の菩薩）に身を変じ、自利行より利他行に移るその転換点は、菩薩の十地においては、いずれの地であるか經典では、明確には、述べていないが、「発趣品」によると、菩薩の第七地において、我を著せざること及び無生法忍の具足を説いている。^⑥このことから知られる通り、第七地が、菩薩にとっての大きな変換地点であると考えられる。『智度論』卷第二十九には、明確に述べている。或いは、菩薩あり。無生法忍、法性生身を得、七住地に在って住し、五神通もて身を変ずること仏の如くにして衆生を教化する。^⑦

この様に、第七地が、菩薩にとって大きな変換点であると考えられる。この第七地以降に住する菩薩は、理想的菩薩の姿であり、そこには、無我なる菩薩の活動が描写されていると云える。「六喻品」には、このように説く、

須菩提、菩薩摩訶薩は、是の忍を成就して一切の声聞辟支仏に勝れ、是の報得の無生忍中に住して、菩薩道を
行じ、能く道種智を具足す。道種智を具足するが故に、常に三十七助道法乃至空無想無作三昧を離れず、五神
通を離れず、五神通を離れざるが故に、能く衆生を成就し仏国土を淨む。^④

右に述べるような菩薩の活動の姿こそ「大品」に見られる最も理想的な菩薩の描写である。この様な理想的な菩薩
の活動の姿の中で、自由活達な様子は、遊戲神通の菩薩の活動である。菩薩の遊戲神通の活動の描写を幾つか述べ
ると「四摂品」に、

云句が菩薩摩訶薩は同事もて衆生を摂取すと為す。菩薩摩訶薩は六神通力を以ての故に、種々變化して六道中
に入り、衆生と與に同事す。^⑤

と、述べ、「畢定品」には、

須菩提、菩薩若し神通を遠離すれば、衆生の意に随つて善く法を説くこと能わず。是れを以ての故に、須菩
提、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行ずる時、応に神通を起すべし。須菩提、譬えば鳥の翅つばさ無ければ、高く翅あがるこ
と能わざるが如く、菩薩は神通無ければ、意に随つて衆生を教化することを能わず。是れを以ての故に、須
菩提、菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜を行じて、応に諸の神通を起すべし。諸の神通を起し已りて、若し衆生を饒
益せんと欲せば、意に随つて能く益す。^⑥

あたかも、鳥が翼を持つて自由自在に虚空を飛ぶ如く、菩薩が、変幻自在に衆生を教化し救済することが可能であ
るのは、神通力に由来する。この様な変幻自在遊戲神通の活役こそ、菩薩の無我の実践であると云うことができる。
しかし、「六喻品」に「道種智を行じて報得の五神通を得」と述べる如く、その神通力の發揮は、菩薩が一切の道
と衆生の心に通じる細やかな智慧、すなわち、道種智を修得しているからである。

(四) 無生法忍と無我

菩薩のさとりは、一応、無生法忍と呼ばれる智慧の修得であると云える。そのことは、取りも直さず、菩薩にとつての無我の成就でもある。最終的には菩薩は、仏のさとりを目指し、仏の智慧の完成を目指さねばならないが、菩薩位に入るのは、理想的菩薩の完成を意味するものであつて、その完成は無生法忍をさとることに外ならないのである。ところで、無生法忍(anutpattika-dharma-kṣānti)とは、どのような智慧であらうか。その特徴を『智度論』から幾つか拾つてみると、卷第二十七に

無生法忍を得る時、煩惱を斷じ、仏を得るとき、煩惱の習を斷ずるのは是れ則ち実説なり。^⑤

と述べているが、「煩惱の斷」は前述の如く、「道種智」の特色でもあつた。この事は、両智慧が菩薩の法位に入つて得られる智慧を意味するからであらう。同じく卷第二十七には、無生法忍を、次の如く定義づけている。

菩薩位とは無生法忍是れなり。此の法忍を得て一切世間の空なることを觀ぜば、心に著する所なくして、諸法実相の中に住し、復た世間に染らず。^⑥

同卷の別の箇所では、次の如く無生法忍を解説している。

若し菩薩は、能く一切法の不生不滅、不不生、不不滅、不共、非不共を觀じ、是の如く諸法を觀じて、三界に於て脱することを得、空を以てせず、非空を以てせず、一心に十方諸仏の用いたまう所の実相の智慧を信忍して、能く壞する「者」なく、能く動ずる者なし、是れを無生法忍と名づく。無生法忍とは、阿鞞跋致地なり、^⑦

以上の無生法忍についての解説を総合すると

無生法忍とは

①一切世間法を空と観ずる智慧である。

②諸仏の諸法実相の智慧を信忍する智慧である。

と、二つの特徴を挙げることができであろう。ところで、無生法忍には、二つの忍があると述べている。「六喻品」によると、無生法忍に必要な二忍を具足すると、次の如き、菩薩の無我の行為が為されるという。

須菩提、菩薩摩訶薩は、二忍中に住して能く辱提波羅蜜を具足す。何等をか二忍とする。生忍と法忍となり。初発意より、乃至道場に坐するまで、其の中間に於て、若し一切の衆生来りて、罵詈麁惡語、或は瓦石刀杖を以て是の菩薩に加えんに、是の菩薩は辱提波羅蜜を具足せんと欲するが故に、乃至一念の惡をも生ぜずして、是の菩薩は是の如く思惟す。「我を罵る者は誰れか。我を割く者は誰れか、惡言を以て我れに加うる者は誰れか。瓦石刀杖を以て我を害する者は誰れかと。何を以ての故に、是の菩薩は一切法に於て無想忍（＝無生忍）を得たるが故に、云何が是の念を作さん、是の人我を罵り我を害す」と。若し菩薩摩訶薩、是の如く行ずれば、能く辱提波羅蜜を具足し、是の辱提波羅蜜を具足するを以ての故に無生法忍を得。^④

右の叙述は、まさしく菩薩の無我の実践である。菩薩が、忍辱ハラミツ（＝辱提波羅蜜）を実施する際に、菩薩に惡口をもつて誹謗する者も、瓦石や刀杖でもつて菩薩に加害を加えようとする者も、すべて空と観ずることで、忍辱ハラミツ行を全うする。この時、無生法忍が得られるという。しかし無生法忍を具足するには、二忍を実践せねばならない。

須菩提仏に白して言さく、「世尊、云何が無生法忍と爲し、是の忍何をか断ずる所とし、何をか知る所とする」仏須菩提に告げたまわく、「法忍を得て、乃至少し許りの不善法も生ぜず。是の故に無生忍と名づく。一切の菩薩の断ずる所の煩惱の尽くる、是れを断と名づけ、智慧を用て一切法の不生なることを知る、是れを智と名

づく^⑤

前の引用分にある通り、「二忍とは、生忍 (rams su len pahī bzod pa) と法忍 (chos khoṅs su chud pohi bzod pa) であるが、生忍とは、「煩惱の断」であり、法忍とは、「一切法の不生なるを知る智慧」であるとする。「一念品」では、この二忍をもっと具体的に述べている。

須菩提、菩薩摩訶薩は、初発意より已来乃至道場に坐するまで、其の中間に於て、若し一切衆生来り、瓦石刀杖を以て是の菩薩に加えんに、菩薩は是の時に瞋心を起さず、乃至一念をも生ぜず。爾の時に菩薩は二種の忍を修すべし。一には一切衆生の惡口罵詈訾、若は刀杖瓦石を加えんに瞋心起らず。二には一切法無生の無生法忍なり。菩薩若し人来りて惡口罵詈訾し、或は瓦石刀杖を以て之を加えんに、爾の時、菩薩は是の如く思惟すべし。我を罵る者は誰れか。譏^そり訶する者は誰れか。誰れか打擲^{うちやく}する者なる。誰れか有受者なると。是の時に菩薩は応に諸法の実性を思惟すべし。謂ゆる畢竟空にして法無く、衆生無く、諸法尚得べからず。何に況んや衆生有らんやと。是の如く諸法の相を觀する時に罵者を見ず。割截者を見ず。是の如く諸法の相を觀する時に即ち無生法忍を得。云何が無生法忍と名づくる。諸法の相常に不生なれば、諸の煩惱も本より以来亦常に不生なることを知ればなり。

菩薩は、現実には、迫害を被つても、生忍に基づいて、決して瞋りの心こを起さない。さらに法忍によって、加害者も自己も迫害の用具もすべて、それらを空に還元してしまふ。このように見ると、生忍によって人無我が、法忍によって法無我が成就されることが知られる。従つて、無生法忍の具足は、菩薩にとっての二無我の成就である云えよう。しかし、無生法忍の具足は、ただ菩薩の二無我成就を意味するのではない。一切衆生に対する慈悲心を生ずることでもある。『智度論』卷第二十九には、二忍に関して次の如く解説する。

菩薩は仏道を求むるが故に、要す^{かなら}二忍を行ず。生忍と法忍なり。生忍を行ずるが故に、一切衆生の中に慈悲心を發し、無量劫の罪を滅して無量の福德を得。法忍を行ずるが故に、諸法の無明を破して無量の智慧を得^⑧。

生忍を慈悲に、法忍を空智に配している。しかも、生忍による慈悲と、法忍によるところの空智との二忍は、別々に存在するのではない。二忍が相即し、相互に助け合つてこそ、無生法忍の具足がある。『智度論』卷第二十七に云う如く、

悲心を得て是の念を作さく、「若し諸法空なれば則ち衆生なし、誰れか度す可き者かある」と。是の時、悲心は便ち弱し。或時は衆生を以て慙むべしとするも、諸法の空觀に於て弱し。若し方便力を得て此の二法に於て、等しくして偏党なければ、大悲心は諸法実相を妨げず。諸法実相を得るも大悲を妨げず。是の如くして方便を生ず^⑨。

生忍（慈悲）と法忍（空智）とが、等しくどちらも偏せずしてある時、「大悲心は諸法実相を妨げず、諸法実相を得るも大悲を妨げ」ない方便力が生じ、菩薩の変幻自在、遊戲神通の無我行が可能となる。

大乘仏教における菩薩の理想的姿は、神通力を得て、自由自在に一切衆生を利益し、仏国土を淨める利他行実践にある。この様な菩薩の活動の中に無我の働きを認めることができるが、菩薩の無我の活動は、以上の様に般若ハミツの不二智、道種智の方便智、無生法忍の慈悲と空智の働きがあつてこそ可能となる。『智度論』卷八十一に菩薩の智慧と無我に関して次の如く述べている。

仏は諸の煩惱の習を断じて（貪著の心を）起さず。菩薩は般若の力を以て、制して起らざらしむ。今般若の力を讚歎せんと欲するが故に、結使未だ断ぜざるも、仏の断と異なること無しとす^⑩。

註

- ① 『大品般若經』「度苦品」大正八、三六一上。
- ② 『大智度論』卷第七十九、大正二十五、六一四中下。
- ③ 大正八、二五三下。
- ④ 大正二十五、四〇四中。
- ⑤ 拙論「菩薩と無我——『大品般若經』を中心として——」（坪井俊映頌壽記念『佛教文化論攷』）参照。
- ⑥ 大正八、三三二中。
- ⑦ 同右、三三六上。
- ⑧ 同右、二九〇下。
- ⑨ 同右、二二一中。
- ⑩ 同右、二二二下～二二二上。
- ⑪ 世俗の無我と勝義的無我に関しては、拙論「菩薩と無我——『大品般若經』を中心として——」（前掲載書）を参照されたい。
- ⑫ 大正八、三九一下～三九二上。「復次須菩提。菩薩摩訶薩行。般若波羅蜜。知一切法如夢如響如焰如幻如化。須菩提。白。世尊。菩薩摩訶薩云何知一切法如夢如響如焰如幻如化。須菩提。菩薩摩訶薩行。般若波羅蜜時。不見夢。不見見夢者。不見響。不見見響者。不見見影。不見見見影者。不見見焰。不見見見焰者。不見見見幻。不見見見見幻者。不見見見見化者。何以故。是夢響影焰幻化、皆是凡夫愚人顛倒法故……中略……菩薩摩訶薩行。般若波羅蜜。不著色。乃至不著識。不著欲色無色界。……是菩薩行。般若波羅蜜。亦不得般若波羅蜜。若行般若波羅蜜時。不得般若波羅蜜。是時見一切法。皆入般若波羅蜜中。亦不得是法。何以故。是諸法與般若波羅蜜。無二無別。何以故。諸法入如法性實際。故無分別。
- ⑬ 同右、三三〇下。
- ⑭ 同右、三七六上。
- ⑮ 平井俊榮「般若思想と三論宗・禪宗」（『講座大乘仏教』2——般若思想）三〇二頁。
- ⑯ 大正八、二七二中下。
- ⑰ 大正二十五、四四〇下。
- ⑱ 『織田仏教辭典』一三六二下。「柔順忍」については、『無量壽經』の三忍を挙げ、「柔順忍、慧心柔軟にして真理に隨順するもの」と説明している。
- ⑲ 同右、一三六三中、『仁王經』の「五忍」について解説し、「三に順忍、四地より六地の間にて菩提の道に順じて無生の果に趣向する位に名づく。四に無生忍、七地より九地の間にて諸法無生の理に悟入する位に名づく」と十地に順柔忍と無生法忍を配している。
- ⑳ 大正八、三七五中。「薩婆若聲聞辟支仏智」。
- ㉑ 同右、三七五中。「一切名所謂内外法。是聲聞辟支仏能知」。

② 註③参照。

③ 大正八、三七五中。「道種智是菩薩摩訶薩智」。

④ 同右、三八一上。「先遍學諸道、然後入菩薩位。亦未得一切種智而先生金剛三昧。爾時以一念相應慧、得一切種智」。

⑤ 『大品般若經』「徧字品」大正八、三八一下。

⑥ 『大智度論』卷第八十四、大正二十五、六四九上。「道種智是諸菩薩摩訶薩智。道有四種。一者人天中受福樂道。所謂種福德。并三乘道為四。云々」

⑦ 『大品般若經』「徧字品」大正八、三八一下、三八二上「菩薩字」是道種智。已入衆生深心相。入已隨衆生心。如心說法所言不虛。何以故。是菩薩摩訶薩善知衆生根相。知一切衆生心心數法生死所趣。『大智度論』卷第八十四、大正二十五、六四九上。「菩薩心具足一切道。以是道化衆生。雖出入是道未教化衆生。淨仏国土而不取証。具足是事。已然後坐道場乃取証。是故須菩提。道種智是菩薩事」

⑧ 註③参照。

⑨ 『大品般若經』「六喻品」大正八、三九〇下、三九一上。「仏告須菩提。諸須陀洹若智若斷。是名菩薩忍。斯陀含若智若斷。是名菩薩忍。阿那含若智若斷。是名菩薩忍。阿羅漢若智若斷。是名菩薩忍。辟支仏若智若斷。是名菩薩忍。是為異。須菩提。菩薩摩訶薩成就是忍」。

『大品般若經』に見られる菩薩の無我

勝一切声聞辟支仏。住是報得無生忍中。行菩薩道能具足道種智」。

⑩ 大正八、三七五下。「一相故名一切種智。所謂一切法寂滅相」

⑪ 同右、三七五下。「復次諸法行類相貌。名字顯示説仏如実知。以是故名一切種智」。

⑫ 大正二十五、卷第二十七、二五八下、二五九上。「有人言総相是一切智。別相是一切種智。因是一切智。果是一切種智。略説一切智。広説一切種智」。

⑬ 大正八、三七五下。「須菩提白仏言。世尊。一切智道種智一切種智。是三智結斷有差別。有尽有余不。仏言。煩惱斷無差別。諸仏煩惱習一切悉斷。声聞辟支仏煩惱習不悉斷。」同三七六上、「是三毒習諸仏無有」。

⑭ 同右、二二三下。

⑮ 例えば、「三慧品」においては、前述の通り（註⑬）、声聞縁覚の一切智は、煩惱の断のみであるが、仏の一切種智は、煩惱の断を、その習氣の断が見られるということき記述である。

⑯ 大正八、二二八上。

⑰ 同右、二二九中。

⑱ 同右、三八一中。

⑲ 大正二十五、二五八中。

⑳ 大正八、三八一下。

- ④① 同右、四〇三上。
④② 大正二十五、六四九上。
④③ 大正八、三九〇中、下。
④④ 同右、三四一中。
④⑤ 大正二十五、二六三下。
④⑥ 同右、二六四中。
④⑦ 大正八、二五七上、下。
④⑧ 大正二十五、二七三中。
④⑨ 大正八、三九一上。
⑤① 同右、三九六中。
⑤② 同右、四一〇下。

⑤③ 大正二十五、二六二上。
⑤④ 同右、二六二上。
⑤⑤ 同右、二六三下。
⑤⑥ 大正八、三九〇下。
⑤⑦ 同右、三九〇下。
⑤⑧ 北京版西藏大藏經、第一九卷、〔一三一—四一三〕
⑤⑨ 〔一三一—四一四〕
⑥① 大正八、三八八上。
⑥② 大正二十五、二七六上。
⑥③ 同右、二六四上。
⑥④ 同右、六三〇中。

(文学部専任講師)